

DE LOS LUGARES DEL SABER A LOS ESPACIOS DEL PODER

Angelique Trachená, Arquitecta

Profesora ETSA de Madrid y Alcalá

Hablar de “La ciudad mediterránea”, a que nos invita este curso, significa hablar de la ciudad originaria o del origen de la ciudad. A este origen pues quisiera remitir con el propósito de desvelar algunas de las claves de la comprensión del espacio urbano, de su proceso evolutivo hasta nuestros días. Hablar de la ciudad, por otro lado, significa hablar de espacio público. El espacio público constituye la esencia de la ciudad, su propia definición según la cual está basada en la presencia y coexistencia de la diversidad de personas, de comunidades, de actividades y de culturas que establecen entre si relaciones de complementariedad. La organización en sociedad tiene un reflejo directo en la estructura física de la ciudad. Las instituciones se manifiestan externamente como configuraciones espaciales y edificios. A través de la morfología urbana leemos el carácter democrático o carácter impositivo del gobierno de las ciudades. Los modelos estaban ya formalizados en las tempranas civilizaciones mediterráneas y su eco nos llega hasta hoy. Por eso a continuación trataré de sostener un discurso tendente a demostrar que las formas evolutivas de espacio público dadas en la sociedad occidental, europea y por transmisión en los otros continentes donde ha dominado occidente, proceden de dos formas arquetípicas dadas en Grecia y Roma: el ágora y el foro. En ellas se habían decantado conocimiento y experiencia mucho más antiguos que procedían de Oriente.

La primeras ciudades las construyen los antiguos pobladores de Mesopotamia, Egipto y Grecia. Se acepta generalmente que las condiciones favorables para la revolución agrícola se dieron inicialmente al sur y al este del mediterráneo, en el área que se conoce como el “creciente fértil”, sinónimo de la expresión “cuna de la civilización” con la cual están relacionadas todas las civilizaciones primero rurales y posteriormente urbanas del Cercano y Medio Oriente.

Según Gideon Sjöberg la primera condición necesaria para la ciudad se da cuando existe un excedente de la producción de alimentos y de otras materias primas que permita a un gran sector de la sociedad mantener actividades especializadas.

La ciudad instituida como sociedad se dota de sistemas de representación; desde la escritura o algún sistema de registro de los acontecimientos, a los que se refiere el historiador, a configuraciones espaciales significativas que constituyen representaciones de su imaginario social. El espacio institucional es sobre todo un espacio simbólico; representa los pactos sociales. Se trata del espacio público de la ciudad que se constituye en el propio concepto de ciudad, por lo que tenemos tantos tipos de ciudades cuantos tipos de espacio público se produjeron en la historia.

Las primeras configuraciones institucionales que se concretan son las ciudadelas. Ese es el caso de Ur de los Caldeos, Babilonia de Nabucodonosor (605-561 a.c.), Uruk y otras ciudades de Mesopotamia cuyo origen data desde el tercer milenio a.d.c. La agrupación y disposición de los templos, palacios, edificios gubernamentales y de almacenamiento, en algunos casos, en una plataforma elevada respecto a la ciudad nos proporciona, a través de las excavaciones, imágenes de ese primer concepto de lo institucional representado en la ciudad. Más tarde en Grecia, precisamente en Creta durante el período minoico (2000-1580 a.c.), se concreta un espacio público para la reunión del pueblo en torno a ritos, celebraciones religiosas y posiblemente políticas. Cnossós es una ciudadela, un conjunto de edificios destinados a palacios reales, templos, almacenes, y talleres, todos ellos ordenados en torno a un gran espacio abierto, que se piensa, preanuncia el espacio público típicamente griego que es el ágora y que después daría lugar al foro romano.

Estos son los dos espacios prototípicos que ha producido la civilización mediterránea: el ágora griego y el foro romano se constituyen en las dos

categorías conceptuales evolutivas, y a la vez antitéticas entre sí, sobre las que se desarrolla dialécticamente el espacio público de la civilización occidental. Se trata por tanto de examinar no solo sus características físicas y arquitectónicas; nos interesan como categorías espaciales inductoras de comportamiento social. Son espacios regulados, dicho de otra manera, de dos distintas y antitéticas maneras: según las reglas de la libertad democrática uno; según el autoritarismo totalitario el otro.

La transcendencia en la morfología urbana de los períodos posteriores, que ambos prototipos han tenido, no es casual que correspondan con la época medieval y algunas de las vanguardias del siglo XX, el ágora, y con la ascendencia del barroco, el foro romano. Entendemos el barroco, según Mumford, como período que abarca los siglos siguientes de la Edad Media hasta nuestros días, con intervalos vanguardistas que han partido en sus creaciones de un concepto de orden antropológico primario. En este sentido, se trata de dos ordenes espaciales que constituyen categorías metahistóricas y cuyos contenidos, trataré de desvelar.

El significado que transmite el hecho que de la ciudadela se descendió en el ágora es que la ciudadela representaba el poder autoritario y el ágora representaba el poder democrático. Esa transición al espacio democrático que ya pudimos vislumbrar en Cnossós (en las ruinas excavadas y restauradas por Evans se lee claramente una estructura compleja; situada en una elevación del terreno es una ciudadela que está ahora organizada entorno a una gran plaza destinada a las celebraciones públicas y participativas. El ceremonial y la fiesta manifiestan aquí la naturaleza de lo simbólico como instituyente de lo social asociado a un lugar común de la ciudad.

Las condiciones climáticas de Grecia han sido beneficiosas en cuando estimulantes de una actitud vital orientada al aire libre, a la vida comunitaria y la comunicación que fomentó el pensamiento filosófico y el desarrollo de la democracia griega.

Atenas constituye el prototipo de la polis griega, que fue desarrollada como concepto en dos ensayos filosóficos: la *Politía* de Platón, (traducida como *República*) y la *Política* de Aristóteles.

Originalmente Atenas se desarrolló entorno a la Acrópolis, plaza fuerte que encerraba los palacios de los primeros reyes míticos y los santuarios. A inicios de la época clásica la colina de la Acrópolis se convirtió exclusivamente en un territorio religioso, situado por encima de la vida más variada del ágora. Aristóteles creía que éste desplazamiento en el espacio también era lógico de acuerdo con los cambios políticos de la ciudad. En la *Política* escribió: “*una acrópolis es propia de la oligarquía y de la monarquía; de la democracia una llanura*”.

Los griegos iban a la plaza fundamentalmente para saber. El ágora no era solamente un lugar para los negocios particulares sino para la información y la discusión de las cosas comunes. En las estelas estaban grabadas las cosas que todos debían saber. En las estoas se reunían en corrillos para discutir las cosas políticas que se debatían en *Boulé* o salían en votación en la *ecclesia* de *demos*. Los juicios que se celebraban públicamente también eran temas de discusión y sus deliberaciones, sabemos, estaban supeditadas en la opinión pública.

Para Aristóteles como para los atenienses y ciertamente para las élites de las sociedades occidentales hasta la Edad Moderna, la lucha material para la existencia era degradante. De hecho, se ha observado que en la antigua Grecia, no existía “*una palabra para expresar la idea general del trabajo*” o el concepto de trabajo “*como función social general*”. (Finley, *The ancient Economy*). Como se manifiesta en uno de sus discursos, Pericles, hablando de los enemigos de Atenas, los del Peloponeso, sentía un rechazo por los que trabajaban su propia tierra ya que en la guerra se preocupaban más por sus vidas y por sus propiedades. Los atenienses dedicaban gran parte de su tiempo a los intereses generales.

Las grandes obras públicas como son las de la Acrópolis representaban el esfuerzo cívico y colectivo. La ubicación del Partenón, visible desde muchos lugares de la ciudad -desde los asentamientos nuevos al igual que desde los barrios viejos-, proporcionaba la imagen de la unidad de los atenienses. M.I. Finley ha denominado acertadamente su autoexhibición, su capacidad de atraer las miradas, “exteriorización”. El templo aporta una clave respecto a la forma urbana griega en general; se trataba de un juego de superficies. Esa forma de exteriorizarse los edificios en lo que constituía una envolvente espacial, proporcionaba a los griegos, en cierta forma analógica, un lugar donde exteriorizarse verbalmente.

En las academias atenienses se educaba a los jóvenes mediante la discusión y los edificios del ágora eran los que principalmente se destinaban a la discusión. Las *stoas* estaban para las reuniones informales y discusiones comunes. El Bouleuterion era el edificio del Consejo para la discusión de los asuntos políticos por unos quinientos ciudadanos principales. En el ágora estaba también el *Tholos*, donde los asuntos diarios eran debatidos diariamente por una comisión permanente de cincuenta dignatarios. *Areios Pagos*, el tribunal de justicia, también estaba en las proximidades del ágora y podía albergar a mil quinientas personas. En la ladera de Pnyx se construyó un lugar para la asamblea de todos los ciudadanos, la *Ecclesia de demos*.

En este período (clásico) las instituciones democráticas de la ciudad funcionaban plenamente y para cada una de ellas se ha configurado un espacio específico. Muchos de esos tipos de edificios institucionales como el Bouleuterion con su hemiciclo, el Theatron (teatro), o el Odeion (auditorio), permanecen vigentes hasta nuestros días.



La *polis* concebida por la filosofía clásica consistía en una sociedad abocada a un proyecto común. En realidad el término ciudad se confunde con el de sociedad ya que no hay ninguna alusión a estructuras físicas en estas obras filosóficas. El

proyecto de ciudad que se plantea es la elevación espiritual de sus ciudadanos a través de la educación. La ciudad se convierte en un proyecto de educación de los ciudadanos. La sociedad educada convertida en *civitas* representaba el ideal de la unidad que debía regir la ciudad. La continuidad de lo individual a lo general tenía que tener lugar con aquella “naturalidad” aristotélica según la cual, la vida interior del individuo se prolongaba en la vida de la ciudad.

La dicotomía entre lo público y lo privado que hoy atravesamos no casualmente coincide con una indeterminación del concepto de ciudad. Mientras, lo público se manifiesta como poder técnico-administrativo, la ciudadanía se ejerce como clientelismo y las actividades participativas solo son sucedáneas ya que por lo general pertenecen en la categoría de los espectáculos organizados o se desarrollan en los espacios destinados al consumo.

La ciudad, en el sentido de la *polis*, se instituye como forma de interiorización del conocimiento de su propios procesos histórico y de su formalización espacial, de la experiencia de habitar y de su relación con el medio físico. La polis tenía como objetivo la *eudaimonía* (vivir bien) que se consideraba era función de la *gnosis* (conocimiento).

Lo que es sintomático de hoy, en el marco de la globalización económica y cultural, es que los saberes que organizan la ciudad atacan la esencia de la *gnosis*. Se trata de la cultura y la educación que se propaga a través de los medios de comunicación de masas, basada en los simulacros de las estrategias comerciales y políticas indiscriminadamente. La ciudad que todavía podría constituir el último reducto donde la democracia podría hacerse efectiva, se somete hoy a las fuerzas del interés privado, del mercado, lejos de todo ideal común al que aspiraba la *polis* y la política. Y esta clave nos la proporciona el fracaso del espacio público y su sustitución por los espacios privados que actualmente constituyen los nuevos centros y tipos edificatorios para la aglomeración humana en un nuevo sentido de socialización.

Platón estaba convencido que los gobernantes de las ciudades debían ser filosóficamente preparados. Gobernar bajo los verdaderos principios filosóficos significa para el gobernante albergar su formación bajo la idea del bien, *agathón*, que es lo que asegura la felicidad tanto del individuo como de la comunidad de los hombres. El fin de la vida es la *eudaimonía*, es decir, el bien vivir. Más allá de las estrictas necesidades de la vida material, la ciudad evolucionaba para satisfacer las exigencias espirituales que se establecían como nuevas relaciones entre los ciudadanos y entre los ciudadanos y las instituciones de la ciudad. Más allá del placer sensual, el bien se alberga en la moderación, superioridad que nos proporciona la fuerza gnóstica y su objetivo que es la *aletheia* (verdad).

En la filosofía política de Aristóteles, estrechamente vinculada con la parte moral y natural de su pensamiento, la *eudaimonía*, además de felicidad denota virtud y conducta recta que necesariamente se verifica en el contexto de la *polis* porque la finalidad del individuo y de la polis era el mismo. “El hombre es por naturaleza *zôon politicón*”, un ser hecho para vivir en la polis. La frase de Aristóteles era de contenido y propiedad común de todos los griegos de la época clásica, como lo era su corolario: la superioridad griega porqué tenía la *polis*. De allí un argumento más evolucionista de que la *polis* es la culminación de las obras del hombre de donde se saca la inferencia de que el individuo está supeditado al Estado.

El sistema democrático se resolvía con la corroboración de todas las opiniones, *ta êndoxa*. En cuanto a los defectos de la conducta humana que eran también los de la política, apelaba exclusivamente a la ignorancia intelectual, que para Aristóteles coincidía con las flaquezas morales. Según Aristóteles los hombres son moralmente desiguales y su clasificación depende de sus obras excluyéndose así el dinero y la cuna.

La superación del “sistema moral deductivo” de Platón y “la teleología aristotélica de la virtud” que para ambos filósofos era inseparable de la *polis*, evidentemente nos ha dejado sin la cobertura teórica y política “clásica”. La ruptura entre saber

y moral derivó hacia un saber como técnica para la proyección personal. Y la tecnificación del saber puesto al alcance de todo el mundo se consideró como el saber democrático.



El conocimiento de la arquitectura y la ciudad griega, que se está ampliando cada vez más por el trabajo sistemático de los arqueólogos, arroja luz sobre la interpretación de que había una estrecha relación entre el pensamiento que expresaba el ideal de la *polis* y los hechos urbanos que la sociedad producía. Se sabe que la arquitectura griega se caracterizaba por la funcionalidad, la naturalidad de su enclave en el paisaje, la escala humana y su construcción con sabiduría y contención lógica.

Lo que se presentaba a la visión de un extranjero que entraba a la ciudad de Atenas por el Dípylo, las puertas de la ciudad, era una secuencia de signos públicos que le transmitían el mensaje de cuales eran las aspiraciones de la *polis*. El primer lugar con que se encontraba era Keramicós: el antiguo cementerio; tomaba su nombre por los laboriosos alfareros que producían los objetos cerámicos indispensables para las ofrendas rituales; una sabia conjunción de la vida y la memoria de los antepasados, a quienes la ciudad rendía honores en este principal espacio, al atravesar sus puertas. A su ascensión por la vía Panathenea hacia los Propyleos, de una longitud aproximada de un kilómetro, se le revelaba la secuencia de los espacios funcionales y espacios simbólicos de la ciudad ordenados según el ritmo vital de la actividad humana.

La construcción de los Propyleos fue el momento de la inflexión a partir del cual la obra funcional se supeditaba en la obra simbólica. Y la vía Panathenea nos consta como el eje cultural más antiguo del mundo occidental. A lo largo de ese eje se desplegaban los espacios de la ciudad construidos por decisiones políticas fundadas en un código de valores éticos que eran los valores de la democracia.

En la explanada alta de la roca, ahí donde al principio estaban los palacios de los reyes míticos y que más tarde los tiranos de la ciudad utilizaban como refugio y arsenal, se construyeron los templos de los dioses. Así la “roca” se convirtió en “roca sagrada”. En el nivel más bajo de la gran explanada, entre el Dípylo y la Acrópolis se construyó la plaza abierta del ágora, lugar donde se ejercían las funciones de la ciudadanía más importantes: la administración, la seguridad, la información, pero también la competición material e intelectual. El espíritu de este segundo nivel era humano y competitivo.

La ascensión a los Propyleos se colmaba de la contemplación estética de los edificios. El gran volumen del Odeión, el Asclepeion, Areios Pagos, Pnyx, los teatros excavados en la roca. Así como los Propyleos se configuraban para resaltar los monumentos de la colina, en la configuración del eje de la ciudad a través del tejido urbano, la jerarquización de los valores de Atenas clásico encontraba su voluntaria expresión artística. Este recorrido simbólico conectaba los valores de la sociedad organizada de Atenas con la topografía del lugar, cuestión que era también de suprema importancia. La vía Panathenea no estaba trazada según el sistema hipodámico de Priene y Mileto o el propio Pireo. Estaba trazada por el tránsito del hombre durante siglos; era al propio paisaje al que una voluntad y una sensibilidad colectiva le daba su configuración definitiva. Los ciudadanos atenienses para recordar y conmemorar sus valores antiguos participaban en una procesión monumental, la llamada Panathenea que seguía la huella de la vía. En el *zooforo* (friso) del Partenón se reproducían los atenienses en procesión. Esta relación entre ciudad y paisaje, entre ciudad y las huellas de su pasado que el urbanista no ha subvertido sin prejuicio de hacer las mejoras prácticas necesarias, es el tema arquitectónico y urbanístico de la mayor escala que Grecia nos han legado.

La hipótesis de que los atenienses del siglo V se dedicaron a plena conciencia a transformar la ciudad en un ámbito de la vida virtuosa se apuntala por la idea de realizar la ciudad bien planificada. Para cada actividad había edificios

especialmente contruidos para cobijarla. La escala de los edificios se adaptaba al uso cotidiano de los hombres que los utilizaban. Esta conciencia del tamaño, más allá del cual se menguaba la dignidad humana se celebraba como la norma a la moderación que imponía el Oráculo de Delfos. La prudencia y la discreción de la estética griega educaba la visión en el placer de la contemplación de la belleza que enriquecía la vida cotidiana, que se hacía agradable y alentaba la autoestima.

En Grecia se concibe que el trabajo del arquitecto es proyectar ciudades enteras y no edificios particulares y este apremio arquitectónico, la idea de la arquitectura como ámbito conscientemente ordenado partía de la idea filosófica de ciudad.



Si los bellos edificios de la Acrópolis estaban siempre a la vista para recordarles las elevadas aspiraciones a que estaba dedicada su ciudad, si la Acrópolis ofrecía la imagen de la ciudad ideal, el ágora organizaba la vida cotidiana de la ciudad. Aunque no respondía a un plan director, la aparente individualidad de los edificios del ágora estaba sometida en unas relaciones complejas respecto a los demás y con la topografía y el paisaje. Los edificios se situaban según un canon de la visión perspectiva y no de la geometría abstracta. La adecuación del enclave de cada uno de ellos a su forma, dimensión y jerarquía era más importante que un esquema simbólico-geométrico. El entorno de los edificios que constituía el espacio del ágora era una espacio fluido y abierto que se fundía con el paisaje natural. La imagen era representación también de un orden político inestable como es habitual en la democracia. La organización del espacio según un orden, que podíamos llamar natural, correspondía con un comportamiento humano espontáneo e igualitario.

En el ágora tenían lugar muchas actividades distintas simultáneamente: desde ritos religiosos, danzas y otras manifestaciones artísticas que se celebraban al aire libre a operaciones bancarias, negocios... etc. Aquí se encontraba la primitiva orquesta,

construcción efímera de madera antes todavía de excavar el teatro en la ladera sur de la Acrópolis. Es aquí donde Zenón fundaría el estoicismo pero, también donde los sofistas seducían con la retórica.

Las estoas proporcionaban abrigo situadas en los lados occidental y septentrional del ágora en la época de Pericles. Su situación las hacía utilizables en invierno ya que su parte trasera cerrada protegía del viento y su lado frontal con columnas estaba abierto al sol. En verano proporcionaban sombra y frescor.

En la evolución democrática ateniense, según se configuraban las superficies del ágora se adecua el espacio al movimiento; porque el movimiento simultáneo posible en un espacio era adecuado para la democracia participativa. Paseando entre los distintos corrillos uno podía enterarse de lo que estaba sucediendo en la ciudad y discutirlo.

También era famosa la afición de los atenienses a los asuntos legales. Una anécdota significativa es que un personaje de “Las nubes” de Aristófanes señalaba en un mapa diciendo: *“aquí esta Atenas”* y recibe la siguiente contestación: *“no te creo; no se ven jurados sentados”*. Efectivamente el tribunal de justicia era un inmenso espacio sin techado que podía albergar hasta mil quinientas personas. Un “jurado” debía estar compuesto al menos por 201 personas, y en general contaba de 501 y podía llegar a comprender hasta 1500. Las paredes bajas del edificio permitían a cualquiera mirar desde fuera y la gente que pasaba podía discutir los argumentos formales.

En el ágora tenía lugar también el ostracismo, es decir, la expulsión de un ciudadano se decidía por la ciudadanía que se reunía una vez al año. Se temía la tiranía, por lo que ciertos individuos que amenazaban la democracia haciéndose tan poderosos, se situaban en el punto de mira. Se pronunciaban discursos, se elaboraba una lista y dos meses después cuando se volvían a reunir votaban. La perspectiva del ostracismo, especialmente durante la reflexión, ofrecía unas

posibilidades casi infinitas para el comercio de caballos, y la especulación. El individuo indeseable que recibía más de 6 000 votos se tenía que marchar y pasar 10 años lejos de Atenas.

Este era el ambiente del agarra donde como dice Senett (*Carne y piedra*), gobernaba “el concepto de *orthós*”, (ergido) en el comportamiento corporal. “*El ciudadano trataba de caminar con decisión en medio del remolino de los demás cuerpos. Cuando se paraba, establecía contacto ocular con extraños. Mediante tal movimiento, postura y lenguaje corporal, buscaba irradiar compostura personal*”. Lo que dominaba en el agarra era el movimiento. El orden espacial transcendía del comportamiento corporal y los recintos se concebían para hacer en ellos uso de la palabra: el tholos, el buleuterion y el teatro excepto el Odeion concebido para la audiencia de la música.

La palabra *theatron* significa un lugar para ver y es un concepto principal griego que se transfiere a la teatralidad generalizada del espacio griego, concebido para ser visto desde todos los ángulos. La escena teatral y el hemiciclo se utilizaba también para la política en la colina de Pnyx. Al contrario que el espacio del agarra, el espacio del teatro presentaba un orden riguroso que organizaba perfectamente a la multitud y potenciaba la voz solitaria del actor que era el orador del teatro político quien se exponía ante todos haciendo visibles todos sus gestos. Se trataba de una arquitectura de exposición individual. Este orden afectaba a la manera de los propios espectadores sentados. Sentarse también significaba someterse de lo que se podría trascender que los griegos se sometían por esta avidez de saber que tenían. En el teatro que no en vano se llamó la escuela del pueblo, se utilizó la posición sedente de la tragedia. La audiencia sentada estaba literalmente en una posición que le permitía manifestar su empatía con el protagonista vulnerable de la tragedia. El *pathos* se oponía al *orthós*. Tanto los cuerpos de los espectadores como los de los actores se hallaban en una posición “sumisa en una ley superior”; un orden que revelaba la estructura del ser interior. Los griegos querían saber y esta máxima se expresaba en *gnosis eautón* (conócete a tí mismo).

El poder de la retórica también era la del *pathos*. Hesiodo se refiere al *pathos* seductor de Pandora que engendró “*mentiras y palabras especiosas y métodos arteros...para ser ruina de los hombres y de sus asuntos*” (*Obras y días*). El *tropos* de dicción jugaba con ilusiones y ese *tropos* tenía un valor diferente en el drama que en la política. En resumen, constituía más información que experiencia, además de carecer de significado y lógica, se convertía a una distinta disposición del cuerpo hacia el espacio. El arquitecto del espacio como el orador hacía ver bajo una nueva luz una imagen creada según su particular visión. La voz solitaria se apoderaba del público. Los atenienses conocían y temían los poderes peligrosos de la voz solitaria. El valor que daban a la serenidad y la moderación era para los griegos también la manera racional de actuar y así se configuraron las piedras que habían proporcionado a la ciudad el poder para razonar, creando el lugar donde las palabras podían discurrir libremente.

Para actuar de manera racional es necesario aceptar la responsabilidad por los actos propios. En el hemiciclo teatral que los griegos construyeron tanto para el Bouleuterion como para Pnyx, los votantes podían ser identificados individualmente y se les podía responsabilizar de sus decisiones. La disposición diáfana del teatro se contrastaba con la imprecisión visual del agarra y permitía a los espectadores conocer las reacciones a los discursos de los demás y como votaban.

En una democracia, la responsabilidad y el autocontrol son actos colectivos, y pertenecen al pueblo. Cuando Clisenes introdujo las reformas democráticas en Atenas en el año 508, declaró que el pueblo tenía *isegoría*, lo que puede traducirse igualdad en el agarra. La igualdad en el agarra significaba la igualdad de expresión. Pero esa libertad no era suficiente para construir la democracia. Denominaban, los griegos *parhesía*, la presencia que podía ser vigilada por todos los demás.

Pero, por otro lado, las configuraciones espaciales destinadas a atrapar la atención a las palabras situaba el pueblo griego en la posición vulnerable de convertirse en prisioneros de las voces individuales. El poder del saber que creó la unidad cívica,

fue también lo que expuso los griegos a los riesgos de la retórica y otros saberes falsos. Pero en Grecia se conservaban otros saberes, saberes ancestrales, profundos que se practicaban en lugares alternativos.



Pericles concluía su “*oración fúnebre*” hablando de los rituales de la ciudad como de un “*esparcimiento del espíritu*”. Los rituales siempre muestran aspectos de liberación y de negativa a la opresión, aspectos que forman parte de lo perdurable en una civilización. De hecho, los atenienses consideraban el calendario festivo como el propio eje de sus vidas ciudadanas que un descanso de los asuntos diarios.

El ritual al parecer una fuerza estática que preserva el recuerdo mediante la repetición de gestos y palabras una y otra vez es por el contrario, en el mundo antiguo un reajuste entre los valores existentes y el “progreso”. Los rituales constituían mecanismos de adaptar las antiguas fórmulas para servir a las nuevas necesidades revelando de una aguda manera esta fabulosa sabiduría de poder adaptar el pasado al presente. Ese era un campo de la mujer que tenía su origen en de una sociedad primitiva-agrícola y se incorporaba en la vida urbana.

El rito más importante de Atenas, la procesión de las Panatheneas reunía hombres y mujeres, aunque su preparación corría a cargo sólo de las mujeres. El rito de las Thesmoforias, sin embargo, era exclusivamente de las mujeres y consistía en una ceremonia de depositar sobre la tierra ofrendas, *thesmoi* (en griego significa “instituir” e institución). Se efectuaba de ese modo una metonimia, es decir transformación del significado. Esta festividad de la primavera en honor a la diosa Demeter y su hija Persefone cuyo origen se remonta a tiempos homéricos, se celebraba en Atenas durante el otoño, período de la siembra y transformaba este sencillo acto de fecundar la tierra en una experiencia urbana. La transformación significativa que experimentaba el ritual

era la conversión del luto por una hija, cuyo cuerpo muerto alimentaba la tierra, en una abstención sexual de las mujeres durante los días del ritual. Ayuno, aislamiento en cuevas apartadas donde se respiraba el olor del sauce antiafrodisíaco y el hedor de los animales sacrificados, constituían toda una temática organizada en torno al autocontrol.

El mito de Démeter relacionaba la fertilidad de las mujeres con la de la tierra. Pero en la urbe la organización formal de las thesmoforias exclusivamente por mujeres como ciudadanas, transformaba el simbolismo de la autodisciplina y la fortaleza, en virtud de la asociación, al fortalecimiento de los valores cívicos guardados por las instituciones que las mujeres estaban encargadas de conservar, a la vez que a través del ritual afirmaban su dignidad.

Las fiestas de Adonis eran también rituales agrarios. A través de ese ritual cultivaban las mujeres las capacidades de lenguaje y del deseo. Sus transformaciones urbanas, ponían además en relieve la relación del espacio doméstico con el espacio público.

La casa griega se ordenaba en torno a un patio cuya amplitud y lujo dependía de la economía familiar. La casa introvertida respecto a la calle, se comunicaba sin embargo con el exterior hacia el cielo abierto donde se configuraba un espacio inédito por la continuidad de las azoteas que se podían comunicar entre sí. Este era un espacio de la mujer.

Las fiestas de Ádonis celebraban el deseo de la mujer, no solamente sexual sino de expresión en general. Las mujeres se reunían en las azoteas para hablar acerca de sus deseos. Ádonis era la personificación de la hedoné; era el que proporcionaba placer a las mujeres, en lugar de limitarse a saciar su lujuria como era el prototipo contrastante de la masculinidad de Hércules. El ritual se inspiraba en el llanto de Afrodita por su amante, amante de las mujeres que era Ádonis. La mujeres plantaban semillas de lechugas en macetas colocadas en los tejados que regaban y cuidaban hasta brotar. Entonces las dejaban de regar y cuando los brotes

empezaban a marchitarse había llegado el momento de iniciar el ritual. Los jardines de Ádonis que simbolizaban la muerte, aquí también se transformaban en su significación por el ritual de las mujeres que en el lugar del llanto fúnebre idearon una celebración con danza y canto. Permanecían despiertas durante la noche bebiendo y respirando esencias excitantes. La fiesta tenía incluso reputación de estar relacionada con sexo ilícito.

La poeta Sappfó que personificaba la mujer libre había creado la imagen poética de un Ádonis que yacía en un campo de lechugas tras ser embestido por un jabalí. La propia Afrodita había enterrado allí a su amante. Pese que semejante imagen puede resultarnos extraña era perfectamente lógica para los griegos que consideraban la lechuga un potente antiafrodisiaco. La lechuga aparecía en la literatura antigua como un símbolo de la impotencia de manera más general de una letal “falta de fuerza vital”.

La muerte de las plantas devolvía al cuerpo sensual la vida, el fortalecimiento femenino y su afirmación. Y para que ese antiguo mito sirviera a esa finalidad, las mujeres transformaron el espacio de la casa y crearon un nuevo espacio común, espacio que llenaban con palabras. El ritual se apropiaba de un recurso poético de una manera espacial, un espacio donde el logos podría brotar. Aquí operaba la potencialidad de la metáfora que une cosas diversas en una sola imagen; una imagen cuyo poder evocador se moriría si tratásemos su explicación. El poder espacial de la metáfora, la mujer que sube en el tejado en una noche de julio y, rodeada de plantas muertas, habla con otras mujeres de sus deseos íntimos, combina estos insólitos elementos; la misteriosa fuerza de la mujer y los sentidos insólitos que puede tomar.

El fin social del ritual tiene aquí no solamente un efecto conservador sino también un efecto sanador. A esos fines parece estaba asociado el propio fin de la mujer como agente activo en la sociedad griega. Pero la civilización occidental

evolucionó en la esfera de la razón y la ciencia alejándose del complejo laberinto de las significaciones que constituye el mito.

Los griegos distinguían entre *logos* y *mythos*. Logos tiene doble significación: la del lenguaje y la de razón, que se establecen en una común exigencia de relacionar cosas. El mito tenía que ver con las creencias a través de las cuales se ratificaba el vínculo social. El mito por tanto se refiere en las palabras, en sí mismas. Porque las palabras de las que son responsables las personas crean desconfianza recíproca y sospechas que deben ser desviadas y manipuladas. La gente confiaba ya sólo bajo la influencia del mito. Eso lo sabían los romanos y lo aplicaron para dominar el mundo.



Es por todos conocido el ritual de la fundación de las ciudades romanas a lo ancho del imperio. Era en realidad la repetida escenificación del mito de la fundación de Roma por Rómulo. Para fundar una ciudad, o refundar una ciudad existente destruida en el proceso de conquista, los romanos establecían un centro que denominaban *umbilicus*. A partir de ese punto obtenían todas las medidas de la ciudad y trazaban su límite. Aquí abrían un surco denominado *pomerium* que constituía el límite sagrado. Al contar ahora con un centro y un límite trazaban en ángulo recto las dos calles principales, que se cruzaban en el *umbilicus*. Estas calles recibían el nombre de *decumanus maximus* y de *cardo maximus* y dividían la ciudad en cuatro cuadrantes. Estos cuadrantes se dividían en cuatro de nuevo y así sucesivamente. Al *umbilicus* daban un inmenso valor religioso ya que significaba que la ciudad a través de ese punto quedaba vinculada con los dioses que moraban bajo la tierra y por encima de él con los dioses de la luz que habitaban en el cielo. Cerca de él se cavaba un agujero denominado *mundus*, que consistía en una cámara o dos consagradas a los dioses infernales. Allí se depositaban frutas y otras ofrendas. Un ritual destinado a propiciar a estos “dioses infernales. Cubierto el *mundus*, se encendía el fuego. Ahora ya habían “dado a

luz” una ciudad. La dominación romana se llevó acabo fundando y refundando ciudades. El esquema que era un esquema simbólico era siempre el mismo. En las Galias, en el Danubio, en Bretaña, en Africa, se pronunciaban las mismas palabras y se ejecutaban los mismos gestos para conjurar la misma imagen del lugar. Como un director teatral, el planificador romano trabajaba con imágenes ya establecidas. Y esta pantomima de refundación de Roma amenazaba por destruir las vidas de los conquistados. Los conquistadores creían que la forma urbana contribuiría para asimilar rápidamente a los bárbaros a las costumbres romanas. La imposición de “Roma” en forma de la superposición de un recuerdo lejano trataba así de legitimar su gobierno. El modelo de “Roma” dejaba su impronta en todo el mundo.

El antiguo foro romano era un centro urbano muy similar al agarra ateniense de la época de Pericles donde se mezclaba la política, la economía, la religión y la vida social. Difería del agarra en que encuadraba los diferentes edificios en un espacio rectangular perfectamente delimitado por los cuatro lados por peristilos en general. Tanto en el foro como en la basílica los romanos intentaban crear un espacio en el que una persona pudiera avanzar sin dispersarse por movimientos laterales. Así es como funcionarían también los primeros museos modernos.

Un romano en el foro romano habría visto las columnatas y los pórticos de los templos y las basílicas a ambos lados, y como fondo, en el extremo más apartado, la fachada del templo de la Concordia. Así que el romano no paseaba ociosamente. Los grandes edificios parecía ordenarle que se colocara directamente frente a ellos.

El templo griego, hemos visto, estaba concebido para ser visto desde muchos puntos de la ciudad y para que el ojo del espectador recorriera el exterior del edificio. El templo romano, por el contrario, pretendía situar al espectador sólo de frente; toda su decoración ceremonial estaba en la fachada del frente. En el interior del templo, o de la basílica o del propio Panteón el orden que el edificio daba era hacia donde mirar, hacia donde moverse. La geometría del espacio

romano transmitía su disciplina al movimiento corporal y, en ese sentido, comunicaba la orden de mirar y obedecer. Este mandato se solapó con el otro *dictum* romano, el de mirar y creer. El propósito era exhibir el poder del Cesar, su linaje (linaje de dioses), al situar el espectador directamente frente al templo, subrayando los orígenes supuestamente divinos de su familia hacía sentir su poderosa presencia cuando Cesar estaba ausente.

Como en las ciudades provinciales, la geometría del poder en el centro de Roma redujo la exhibición de diferencias humanas. A medida que el foro romano se fue regularizando, se expulsaron los carniceros, los tenderos, los pescaderos y los comerciantes de la ciudad que se desplazaron en los diversos barrios de la urbe, dejando los asuntos del foro, en el período final de la República, a los abogados y los burócratas. Después cuando los emperadores construyeron sus propios foros también ellos abandonaron el foro romano para seguir a sus amos a nuevos espacios. En la jerga actual, los edificios se hicieron más “monofuncionales” y para la época de Adriano muchos ya se encontraban prácticamente vacíos. Muchas de las actividades políticas y comerciales que en el agarra exigían espacios abiertos se trasladaron en la periferia. *“En este mundo tan planificado había poca necesidad de los valores ambiguos de la estoa”*, escribe el arqueólogo Malcolm Bell.

Al reducirse la diversidad, este centro de Roma se convirtió en el lugar dedicado al ceremonial, un punto en que el poder se investía de los tranquilizadores atavíos y roles de la pantomima. Por ejemplo, hasta el año 150 a.C. aproximadamente, tanto los juicios con jurado como ciertas votaciones realizadas por los ciudadanos se celebraban en el Comicio, edificio situado al lado de foro romano. Cuando en el foro romano dejaron de ofrecerse raros albaricoques de Esmirna o testículos de toro, la votación y la discusión política también lo abandonaron. Los oradores arengaban a la multitud desde los rostra, originalmente una plataforma curvada que sobresalía del Comicio, y la voz del orador se veía reforzada por el sólido edificio que se encontraba en sus espaldas. Cuando Julio Cesar trasladó los

antiguos rostra al extremo noroccidental del foro romano, quería dar a entender que esta nueva tribuna sería para declaraciones ceremoniales más que para la participación política. El orador ya no hablaría rodeado por el pueblo desde tres lados. Por el contrario, se colocaba como un juez en el interior de las basílicas más antiguas. Su voz llegaba ahora débilmente al exterior, pero eso no importaba. Tenía que aparecer, señalar con el dedo, echarse las manos al pecho, extender los brazos; debía parecer un estadista a la amplia multitud que no podrá escucharlo y que en cualquier caso había perdido el poder de influir en sus palabras.

Ese orden visual también impuso su impronta en los edificios del Senado romano, cuando la suprema institución de la República romana entró en decadencia con la llegada de los emperadores, hasta convertirse en un organismo fundamentalmente ceremonial. El senado ocupaba un lugar prominente en el foro romano, en la Curia Hostilia, albergando a los trescientos senadores en un edificio dispuesto interiormente en varios niveles. Julio Cesar sacó del foro la Curia, que quedó oculta detrás del gran edificio de la Basílica Emilia. En la Curia Julia, las votaciones no eran como en la colina del Pnyx. Los senadores se desplazaban desde un lado del pasillo, que llevaba desde la entrada hasta el podio de los senadores, hasta el otro permaneciendo en la hilera correspondiente a su rango, los mas antiguos delante y los más nuevos atrás, y el presidente consideraba tomada una decisión cuando veía más personas a un lado que a otro.

El adulador Veleyo Petérculo evocaba el resultado de estos cambios visuales en términos elogiosos para el primer emperador Augusto: *“El crédito se ha reestablecido en el foro; las disputas se han eliminado del foro; la búsqueda de votos, del campo de Marte; la discordia, del edificio del senado. La justicia, la equidad y la industria, que yacían en el olvido desde hacia tiempo, han sido devueltas al Estado...se han suprimido los tumultos en el teatro. Todos se han visto imbuidos del deseo de hacer el bien o se han visto obligados a actuar de esa manera.”*

Convertido en un espacio ceremonial, dignificado, desprovisto de negocios, sexo indecoroso o trato llano, el foro romano se volvió aún mas mortecino en la época de Adriano. El viejo centro urbano se había convertido en un lugar en el que según las expresivas palabras de Veleyo *“Todos se han visto imbuidos del deseo de hacer el bien o se han visto obligados a actuar de esa manera”*.

La historia del foro romano prefiguró la secuencia de los grandes foros que se construyeron bajo el imperio. Hacia el final de la época imperial, estos constituían inmensos espacios ceremoniales que los romanos atravesaban longitudinalmente, ante edificios enormes e impresionantes que representaban la majestad de los dioses vivos que regían sus vidas. Haciéndose esos espacios cada vez más intimidantes, las voces de los ciudadanos se iban debilitando. Las ordenes visuales que los romanos daban a los pueblos conquistados cuando construían las ciudades también regían sus propias vidas.

Bien sabemos que la romanización había significado principalmente urbanización. La fundación de ciudades-enlaces de la red de vías romanas abiertas habían comportado privilegios, fundamentalmente económicos, a las poblaciones que convertidas en poblaciones urbanas se sometían más fácilmente a la romanización que en ese tiempo era sinónimo también de modernización. En tiempos de Adriano, la geometría del poder gobernaba el espacio íntimo tanto como el ámbito público.

Angelique Trachena
Arquitecta